

LA “MUERTE DEL HOMBRE” COMO ANUNCIO DEL FIN DE LA MODERNIDAD

OSCAR SALAZAR

Prof. de la Facultad de Ciencias Políticas
y Sociales. Investigaciones de la Universidad
Nacional de Cuyo
Argentina

La necesaria afirmación de nosotros mismos como valiosos, según la bella fórmula de Arturo Andrés Roig, impone tener presentes la memoria histórica de la lucha por el reconocimiento de nuestra particular forma de ser humanos y, al mismo tiempo, la obligación de recordar al “otro” su propia humanidad, perdida en el ejercicio de la dominación. En la oposición afirmación/negación de lo humano se juega la afirmación de nosotros mismos como valiosos.

Las ilusiones de una época, ya un autor alemán, del que luego nos ocuparemos, nos advertía de los peligros de juzgar una época por las opiniones que ella misma tiene de sí. Podemos aceptar que las “ilusiones de una época” nos permiten comprender lo que determinados hombres se figuraron o se imaginaron de su práctica social, pero no podemos convertirlas en la única potencia real que domine y determine lo que los hombres pueden hacer o pensar. Pero cómo superar las ilusiones de una época. Una vía posible es, a nuestro entender, plantear el problema en términos de condiciones de posibilidad de nuestra experiencia en el mundo. Debemos preguntarnos qué podemos hacer o pensar, nosotros los latinoamericanos, respecto de la posibilidad de transformación frente a las contradicciones de nuestra vida social. En este sentido el pensamiento latinoamericano no puede negarse a responder acerca de las posibilidades de transformación y superación de los conflictos y contradicciones de nuestra existencia social. Este tema es puesto hoy en cuestión a partir de las formulaciones de los discursos que, un tanto apocalípticos, anuncian la muerte del hombre. Nuestra intención es abordar algunas líneas de comprensión del problema a partir de tres autores contemporáneos. El anuncio de la muerte del hombre es uno de los tantos anuncios sobre el fin de la modernidad y es la imagen del agotamiento de ese gran proyecto cultural inaugurado con la Ilustración.

I. MICHEL FOUCAULT

Foucault ubica en cinco años (del 1795 al 1800) el momento de “emergencia” de la modernidad. En la episteme contemporánea, según Foucault, se ha formado un objeto de conocimiento que no tiene, por su densidad, una situación estable en el espacio de los saberes. Así el hombre, para nuestro autor, como objeto de conocimiento y a-priori del discurso científico, es una invención reciente. El lento trabajo de la arqueología, promete señalar la fecha exacta de su emergencia, y por qué no, de su fin próximo. Este curioso objeto, y fundamento del conjunto de discursos que conforman “las ciencias humanas”, es un efecto no deseado,

un “repliegue” de la modernidad. Modernidad que alude muchas veces, como sabemos, al gran proyecto cultural de la Ilustración. El hombre es, desde su punto de vista, pues, un efecto de esa fuerza azarosa, que al parecer, guía a la historia. Emerge en el momento en que las burguesías europeas fueron revolucionarias. Hoy ese hombre, al menos como objeto y fundamento del discurso asiste a su fin, otros kairós, otro humor radicaliza la crítica foucaultiana del “antropologismo”. Humor afirmado por un mundo que, al parecer, ha abandonado el reino de la necesidad, al menos por ahora.

Decíamos que Foucault ubica en cinco años la emergencia de la modernidad. En ese momento el análisis precrítico de lo que el hombre es en su esencia, se convertirá, en una analítica de todo aquello que puede darse en general a la experiencia humana. El análisis clásico que se resolvía en la representación general de la esencia del hombre, se cambia por el análisis de la finitud del hombre que es también la del individuo, que habla, vive y trabaja. Pero, señala nuestro autor, el umbral de nuestra modernidad no se sitúa en el momento en que se ha aplicado al estudio del hombre métodos objetivos, sino más bien, en el día en que se constituyó un duplicado empírico-trascendental al que se dio el nombre de hombre:

“Esto había sido formulado ya por Kant en la lógica al agregar una última interrogación a su trilogía tradicional: las tres preguntas críticas (qué puedo saber, qué debo hacer, qué me es permitido esperar) están relacionadas, pues conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, fundamentan una positividad y manifiestan una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad; las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento. Se trata de poder dar cuenta del “orden”:

“El orden es, a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior, la ley secreta según la cual se miran ciertas formas unas a otras, y lo que no existe a no ser a través de la reja de una mirada, de una atención, de un lenguaje; y sólo en las casillas blancas de este tablero se manifiesta en profundidad

como ya estando ahí, esperando en silencio el momento de ser enunciado” (3)

Para Foucault son los códigos fundamentales de una cultura -los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas— los que fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los cuales se reconocerá. Frente a esto, las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos explican por qué existe un orden en general, a qué ley general obedece, qué principio puede dar cuenta de él, por qué razón se establece este orden y no aquel otro. Nos podemos preguntar, sin embargo, qué significa un orden sin sujeto. Para Foucault nada queda fuera del orden, el ser es el orden:

“Así, entre la mirada ya codificada y el conocimiento reflexivo, existe una región media que entrega el orden en su ser mismo: es allí donde aparece, según las culturas y según las épocas, continuo y graduado o cortado y discontinuo, ligado al espacio o constituido en cada momento por el empuje del tiempo, manifiesto en una tabla de variantes o definido por sistemas separados de coherencias,... etc.”(4)

Pero el orden en su ser mismo ¿no es una situación de significación instaurada en la lucha? ¿Un momento en el enfrentamiento de clases?. En caso contrario se corre el peligro de pensar el orden y sus sucesiones como una ley inmanente de la historia, tal vez la ilusión estructuralista de la época. En fin, en la modernidad el hombre al convertirse en aquello a partir de lo cual todo conocimiento podía constituirse en su evidencia inmediata y no problemática; a fortiori, se convirtió en aquello que autoriza el poner en duda todo conocimiento del hombre.

II. CARLOS MARX

Nos parece oportuno señalar un elemento a tener en cuenta. Las formulaciones de la filosofía pueden permitírnos ordenar el inmenso corpus del material histórico, pero cuando se intenta buscar nuevas direcciones de sentido en las exposiciones del proceso de la vida real y de la acción de los individuos en cada época, se necesita, si queremos estar en guardia con respecto a las ilusiones de una época, partir de premisas que den cuenta de los significantes:

Este es el caso de Marx, para quien el método de exposición debe distinguirse formalmente del método de investigación. La investigación debe tender a asimilarse en detalle a la materia investigada, a analizar sus diversas formas de desarrollo y a descubrir sus nexos internos. Sólo después de esta labor, puede el investigador proceder a exponer adecuadamente el movimiento real. Y aunque logre hacerlo y consiga formular idealmente en su exposición la organización

de la vida material, cabe siempre la posibilidad de estar ante una exposición a priori. nota Das Capital.

Marx escribe durante el proceso de descomposición del sistema hegeliano. La “putrefacción del espíritu absoluto” alude a un viraje de la historia; cuando las promesas de la Revolución Francesa se toparon con los derechos de la propiedad privada. El antropologismo como ideología en los términos de Foucault continúa, a nuestro entender, la línea crítica que Marx formulara contra los neohegelianos:

“En vista de que, según su fantasía, las relaciones entre los hombres, todos sus actos, y sus modos de conducirse, sus trabas y barreras, son otros tantos productos de su conciencia, los neohegelianos formulan consecuentemente entre ellos el postulado moral de que deben trocar su conciencia actual por la conciencia humana, critica o egoísta, derribando con ello sus barreras. (5) Las premisas de la que parte Marx son premisas reales, en oposición a premisas imaginarias o dogmáticas. Se parte de los individuos reales, de su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Así podemos distinguir, afirma, al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso este que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material:

“La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como realmente son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad”. (6)

El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que tratan de reproducir. No es mera reproducción material, es una forma particular de manifestar su humanidad lo que se tiende a reproducir, es un particular modo de vida de los mismos. Por esto lo pertinente del análisis antropológico o como quiera que se llame debe comenzar en estos modos de producción. Estos modos de producción aparecen al multiplicarse la población, presupone un intercambio material o simbólico, el desarrollo de las fuerzas productivas y la división del trabajo.

Nos encontramos con el hecho de que determinados individuos que como productores actúan

de un modo determinado, contraen entre sí relaciones sociales y políticas determinadas.

La producción de ideas y representaciones de la conciencia aparece al principio directamente enlazada a la vida material y al comercio material de los hombres, como al lenguaje de la vida cotidiana. El ser de los hombres es su proceso de vida real, la producción real y simbólica. Las formas de conciencia aparentemente poseen sustantividad, pero no tiene una historia propia ni su propio desarrollo.

Por esta razón el 18 brumario se orienta a demostrar cómo la lucha de clases crea en Francia las circunstancias y las condiciones que permitieron a un personaje mediocre y grotesco representar el papel de héroe. Engels dice que se trata de una exposición epigramática en la que se aborda la concatenación interna de la marcha de la historia. Es la exposición sobre el acontecer mismo de la lucha de clases condicionada por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, de su situación económica, modo de producción y de cambio. Desde este punto de vista los hombres hacen su propia historia pero bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmiten el pasado. Los hombres cargan con el cadáver de sus antepasados. Los hombres se dividen en clases, definidas por sus medios de vida:

“En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones de existencia que los distingue de los demás por su modo de vivir, sus intereses y su cultura, de otras clases y los oponen a éstas de un modo hostil, aquellas forman una clase”. (7)

Tal vez, el texto más conocido y problemático, en el que se sintetiza la posición de Marx al respecto sea el siguiente:

“En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forman la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponde determinadas formas de conciencia social, el modo de producción de la vida social, política o intelectual en general. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se ha desenvuelto hasta allí, de formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se conmociona más o menos rápidamente, toda la inmensa

superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas conmociones hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción, y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencias de este conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas por su conciencia. Por el contrario, hay que explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, porque, mirando mejor, se encontrará siempre que estos objetivos sólo surgen cuando ya existen o, por lo menos, se están gestando, las condiciones naturales para su realización”. (8)

En los desarrollos posteriores a Marx existe, como de todos es conocido, una larga y casi escolástica tradición de exégesis y de escuelas que, vinculadas a diferentes intereses y puntos de vista, han elaborado una serie de postulados que conforman el campo marxista. En los últimos desarrollos se ha intentado separar el proceso que va de Marx al marxismo.

Según Willians el término que utilizó Marx es bestimen, que significa fijar límites o fijar términos. El problema de la determinación es posible comprenderlo en dos sentidos, en primer lugar como objetividad concreta, es decir los hombres se encuentran con condiciones dadas, un lenguaje, un sistema de relaciones sociales, una cultura, un cuerpo, una historia, etc. En segundo lugar, como una determinación abstracta en la que los hombres no pueden sino comprender las situaciones dadas y armonizar sus acciones a las condiciones “objetivas”. Para Willians determinación hay que entenderla en el sentido que apuntábamos en primer lugar, de derecho “el hombre” en cuanto objeto de un discurso puede estar arrojado en el mundo con todas las connotaciones ontológicas que se quieren deducir, pero de hecho los hombres en su vida cotidiana se encuentran con toda una serie de condiciones ya dadas, a las cuales puede aceptar sin más, valorándolas como tradición, sacralizando un “legado”, de las cuales puede condolerse, manteniéndose en una “heroico” como impotente tensión que se niega a resolver las contradicciones de la existencia, o puede decidirse a transformar lo ya dado.

En la práctica la determinación no es únicamente fijación de límites, sin que así mismo es ejercicio de presiones. Dentro de un proceso social total, estas determinaciones positivas, que pueden ser experimentadas individualmente, pero que son siempre actos sociales, mantienen relaciones muy complejas con las dimensiones negativas que son experimentadas como límites, de esta manera la sociedad “Es siempre un proceso constitutivo, con presiones muy poderosas que se expresan en las formaciones culturales, económicas y políticas, y que para asumir la verdadera dimensión de lo constitutivo, son interiorizadas y concentradas en “voluntades individuales” (9). En este juego de fuerzas y presiones las fuerzas propulsoras de la historia son las revoluciones y no la mera crítica.

III. EL PENSAMIENTO DÉBIL

La afirmación de la muerte del hombre en Foucault se radicaliza en el Pensamiento Débil. La línea crítica de la modernidad presente todavía en la obra de Foucault, se pierde en el conjunto de formulaciones que determinan las condiciones de posibilidad de la “nueva experiencia” del mundo, que supone la “condición posmoderna”. Vaino condensa el significado de dicha experiencia en la palabra *Gewesen*, término heideggeriano, en el que une la idea de proyección y destino. Se trata de una hermenéutica enraizada en la vida cotidiana o cotidianidad, entendida como experiencia cualificada históricamente y preñada de contenido cultural, a partir de la cual, o mejor en la cual se “mora”, se permanece y de la cual no quiere salirse. En este sentido podemos afirmar que esta experiencia está bloqueada a “cualquier” condición trascendental, en el sentido kantiano del término. Dicha experiencia se fundamenta en el afán hermenéutico del “destino” y se circunscribe al ámbito de la cotidianidad. Se trata del conocido juego de denegaciones, magistralmente elaborado en la escritura heideggeriana. Sin embargo, a pesar del bloqueo de “cualquier” condición trascendental, el pensamiento débil accede al ser, por el único camino, al parecer, posible, el recuerdo:

“... la razón es que al ser no puede definirse nunca como aquello que está, sino sólo como aquello que se transmite: el ser es proyección y destino” (10)

El programa de una ontología débil, es el anuncio de las consecuencias que para el pensamiento tiene la “muerte del hombre”: “El verdadero trascendental, lo que hace posible cualquier experiencia del mundo, es la caducidad, el ser no es, sino que su-cede” (11) *Pietas* es el símbolo que condensa esta experiencia de muerte, de finitud y de caducidad.

El cometido del pensamiento débil es degradar y debilitar a falta de proyecto o, mejor, como proyecto, aquello que ya ha sido dicho. Así la *Pietas* también condensa parasitismo y ultrametafísica.

Si el ser no es, sino que se transmite, el pensamiento del ser como experiencia del mundo, no puede ser otra cosa que volver a pensar lo ya pensado. Volver a pensar considerado como pensamiento verdadero. Se impone, entonces, como destino transmitir el legado, que al no tener trascendentes de posibilidad para una experiencia diferente de lo ya dado, asume un cierto ya dicho, como dijimos, parasitariamente:

“Una ontología débil, que concibe al ser como transmisión y monumento, tiende sin duda alguna a privilegiar el canon por encima de las excepciones, el patrimonio constituido y transmitido, por encima de las ilusiones proféticas” (12)

Se trata de la denegación de lo imposible, del bloqueo de la dimensión utópica de la experiencia del hombre en el mundo. Bloqueo y denegación que podemos asociar a la crítica a la dialéctica, puesta de modo por el postestructuralismo, pero que aquí se refiere a la imposibilidad del conocimiento de la totalidad de la experiencia en el mundo, totalidad que intentaría una reapropiación de dicha experiencia con una señalada dirección, y cuya pérdida pone entre dicho la posibilidad de cualquier proyecto social que no sólo se limite a reproducir las condiciones ya dadas. En esta dirección es que se afirma al lado de la carencia de fundamento la nada débil afirmación de la imposibilidad radical de cualquier punto de vista que prevea, en la formulación de la experiencia del mundo, la superación final de las contradicciones de la existencia. Este elemento claramente conservador del pensamiento débil, en cuanto implica una negación explícita de la función utópica, debe asociarse a la “experiencia” de la carencia de fundamento: “el reconocimiento de la carencia de fundamento y su carácter irrevocable lleva consigo la renuncia a cualquier tentación de formular un proyecto total de transformación radical de la realidad social” (13).

La complejidad de la realidad social no permite avanzar sobre su posible desarrollo, así las líneas de la historia social escapan al discurso científico, sólo queda la *pietas*. Desde esta perspectiva la *pietas* se presenta como una actitud opuesta a la actividad de intervención en la experiencia del mundo. En este sentido podemos afirmar que la *pietas* es un humor, un estado de ánimo que le interesa mostrar en lugar de cambiar, modificar, transformar o simplemente construir. Esta actividad crepuscular es también lúdica. Se trata del juego “filosófico” del callar como actitud correcta. Se trata de no concluir, de permanecer sin resolverse. Frente al devenir histórico, el pensamiento no tiene poder de

superar las contradicciones de la vida, sólo le queda el ejercicio lúdico de un eterno retorno de lo mismo.

Al no existir un telos de la historia, esta es una experiencia repetitiva de la misma imposibilidad de conciliación, el non plus ultra del pensamiento débil es una esperanza no ilusoria, con lo que aparentemente, pretenden superar la alternancia esperanza/desesperanza. Esta nueva esperanza sin ilusiones es un no-ceder a la tentación de superar las contradicciones propias de la existencia, pero sintiéndose implicados:

a través de una gestión que, en lugar de ocultarlas manifiesta explícitamente aquello a lo que éstas apuntan: hacia una forma precaria e inestable de mantener temporalmente una situación que, al fin de cuentas, se revela insostenible” (14).

Cabe preguntarse a qué tipo de sociedad y de experiencia histórica corresponde la lectura ultrametafísica de la falta de fundamento. Sin duda se refiere a los países del OCDE, e inclusive a la mentalidad que según Manhein corresponde a una sociedad en la cual el creciente aumento de sus condiciones de vida hace que sus elementos culturales tienden a ser homogéneos, y dotados de las características propias de la racionalidad científica y técnica. Sin embargo esta lectura nos parece parcial, habría que apuntar que no todos los sectores sociales de los países de la OCDE, han salido, precisamente del reino de la necesidad.

La experiencia de una tal sociedad, según Crespi, permite que sus miembros posean la conciencia de la total relatividad de las formas culturales, de su pluralidad y del carácter forzosamente convencional de las mediaciones. De hecho afirma Crespi, sólo quienes detentan el poder, saben hoy esto y lo ocultan. Puesto que el conocimiento mismo del carácter convencional de las mediaciones simbólicas es peligroso. El argumento es el siguiente: se trata de preguntar por la posibilidad de instaurar un orden social sobre la base de principios relativistas y explícitamente convencionales, en otras palabras, históricos. Ahora bien, según Crespi, la cultura es el producto de la reflexividad de la conciencia, su misión se vincula al problema de mantener determinados órdenes de certeza en relación al sentido de la vida y del obrar en una situación en que la misma conciencia está marcada por la inseguridad ontológica. En la práctica de la vida social, un tal orden de certezas no podrá ser sostenido, según el mismo autor, ya que un orden cultural débil no puede construir aquellos factores de identidad y de pertenencia con lo que precisamente se mantiene un orden social.

En realidad esta exigencia u obligatoriedad de la absolutización del orden de certezas, como base de toda convivencia social que el Pensamiento Débil postula, nos lleva en definitiva a la restricción de la

experiencia ultrametafísica al ámbito del individuo. Con lo cual por el camino de la esperanza sin ilusiones nos encontramos con la vieja pero ahora embellecida, liberal y “moderna” afirmación del individuo.

A MODO DE CONCLUSION

Desde un punto de vista latinoamericano, la discusión acerca de las condiciones de posibilidad de la actividad de los sujetos sociales en la historia social, en otras palabras, de su experiencia en el mundo, nos parece de suma importancia. Puesto que frente a los graves problemas que hoy enfrentamos, la reflexión filosófica que parte del reconocimiento de nosotros mismos como valiosos (15) puede y debe dar respuesta. Por esto mismo nos parece valioso retomar la línea crítica de la modernidad en términos de condiciones de posibilidad de nuestra experiencia en el mundo. Para lo cual la escuela de la sospecha nos parece aún sumamente fecunda.

NOTAS

- (1) Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Barcelona, Planeta - agostini, 1985. pág. 331.
- (2) ---Ibidem, p. 333.
- (3) ---Ibidem, p. 5.
- (4) ---Ibidem, p. 6.
- (5) Marx, Carlos. *La ideología alemana*. Buenos Aires, Cartago, 1985, p. 18.
- (6) ---Ibidem, p. 25.
- (7) ---El 18 brumario de Luis Bonaparte. Buenos Aires, Ateneo, 1974, p. 133.
- (8) ---Contribución a la crítica de la economía política. Buenos Aires, Estudio, 1975, p. 9.
- (9) Willians, Raymond. *Marxismo y Literatura*. Barcelona, Península, 1984.
- (10) Vattimo, Gianni. *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*. En: Vattimo, Gianni y Rovatti, Pier A. *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra, 1988, p. 33.
- (11) ---Ibidem, p. 34.
- (12) ---Ibidem, p. 41
- (13) Crespi, Franco, *Ausencia de fundamento y proyecto social*. En: Vattimo, Gianni y Rovatti, Pier A. *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra, 1988, p. 343.
- (14) ---Ibidem, p. 346.
- (15) Roig, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento contemporáneo*. México, F. C. E., 1981. Cap. I y II.